



Le Gorgias

Julien Rajaoson

► To cite this version:

| Julien Rajaoson. Le Gorgias. 2010. halshs-01090338

HAL Id: halshs-01090338

<https://shs.hal.science/halshs-01090338>

Submitted on 19 Dec 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Philosophie Classique

Le GORGIAS

Julien Rajaoson

Année : 2008-2009

En dépit de la réaction vigoureuse de Socrate à leur encontre, certains sophistes pensent le réel en mettant en évidence un type d'objectivité différent de celle des philosophes. Ce sont deux visions de l'objectivité qui interviennent dans l'affrontement entre les sophistes et les philosophes : la première, celle des sophistes, énonce l'idée selon laquelle le vrai serait constitué par l'accord des individus, tandis que pour les philosophes le vrai préexisterait aux individus. Pour les sophistes, l'objectivité est relative au contexte politique et social d'une cité, alors que dans le champ philosophique elle transcende les contingences du monde sensible par l'activité rationnelle afin de parvenir au vrai. Le conflit entre ces conceptions aux démarches pourtant irréductibles, fut inévitable d'autant plus que la démocratie athénienne invite les citoyens à débattre en public. C'est une de ces discussions que Platon va présenter dans le « Gorgias¹ » où Socrate, critiquant la politique de prestige réputée avoir fait la grandeur de l'Athènes de Périclès, fait face à Polos, Calliclès ainsi que Gorgias. L'échange avec Calliclès sera l'objet d'une étude plus approfondie lors du développement, car ses arguments et sa métapensée semble plus profonds que ceux de Polos pour qui il sera question de rhétorique.

Rhétorique et dialectique

¹ Platon, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, Gorgias, éd. GF Flammarion, Paris, 1987, mise à jour en 1993

L'œuvre débute réellement lors de la réflexion au sujet de la rhétorique avec le sophiste du nom de Polos qui, malgré sa fougue, ne parvient pas à mettre en difficulté la méthode dialectique utilisée par Socrate. Celle-ci consiste à mettre en rapport la pensée rationnelle à l'« être » des choses sensibles en s'efforçant de dépasser les différentes contradictions. Dialogue conceptuel de l'âme avec elle-même, le but est de parvenir à une vérité universelle et essentielle affranchie de toute inscription sensible. Acceptant de se prêter aux règles de la dialectique, Polos se retrouve face aux contradictions inhérentes à son discours. En effet, au terme de l'échange ils arrivent à la conclusion suivante : le consensus, y compris en démocratie, n'élimine pas l'instinct tyrannique qui consiste à ériger son opinion en absolu en niant celle d'autrui. De plus, le tyran rêve de pouvoir commettre un crime sans être puni, il ne craint pas de franchir les limites prescrites par la loi, or d'une certaine manière la démocratie n'empêche pas ce genre de dérives dans le sens où elle repose sur la culture du débat contradictoire qui ne fait que déplacer la violence physique vers l'affrontement oratoire. L'instinct tyrannique peut s'incarner dans le langage et, ce faisant, s'imposer comme une nouvelle forme de domination. Se sentant personnellement visé par cette conclusion, Polos se rétracte et n'ose pas aller jusqu'au bout de son argumentaire. Malgré une évidente maladresse quant à la manière d'énoncer ses idées, le point soulevé par le jeune sophiste sur la nature humaine est loin de se laisser résorber par la dialectique de Socrate ; si le rôle normatif de la politique est de rendre l'homme meilleur, et que la rhétorique fait figure de contrefaçon, « *Ainsi, la cuisine s'est glissée sous la médecine, elle en a pris le masque*² » (464 d), il n'en demeure pas moins que cet instinct que nous qualifierons de tyrannique tout au long de la réflexion, est décrit par Polos comme un fait permanent chez l'homme, cette propension à vouloir dominer autrui pour son propre compte. Cette représentation particulière de la nature humaine sera d'ailleurs l'objet implicite de la joute qui opposera Calliclès à Socrate par la suite. Polos pense qu'il vaut mieux commettre le mal plutôt que de le subir, Socrate à l'inverse affirme que commettre une injustice c'est agir délibérément contre l'organisation interne de son âme. Il est vrai que lorsque l'on subit une injustice on ne se trouve pas troublé spirituellement, dans le sens où le désir ne prédomine guère sur la raison et ni sur le courage. Par contre, selon Socrate agir injustement conditionne nécessairement l'âme tripartite dans son agencement ; en somme, commettre une injustice signifie, agir délibérément contre l'organisation interne de son âme. Comme l'injustice implique un désordre spirituel qui rend l'être humain esclave de ses passions pour Socrate, dans le sens où le désir gouverne les autres parties de l'âme humaine, il semble qu'il vaille mieux subir l'injustice plutôt que de la commettre. La thèse présentée par Calliclès rejette le caractère normatif des arguments de Socrate car ils ne répondent pas aux exigences empiriques de la politique. En l'absence d'une

² Platon, op. cit, p. 162

connaissance pure et parfaite de l'âme humaine à laquelle nulle ne peut prétendre, nous devons nous référer à la loi du plus fort. Cela veut dire que pour Calliclès, le discernement est de meilleur augure que l'usage philosophique de la raison concernant la définition de la justice. Le sophiste réhabilite ainsi la « *doxa* » entendue comme opinion commune, car elle contient selon lui un fond de validité qui permet de concilier les exigences politiques avec celles de l'opinion commune.

La Justice et la nature humaine

La position de Calliclès est plus développée que celle de Polos, c'est au moyen d'une description sans concession de la nature humaine et, partant de la politique, que son raisonnement se développe dans le Gorgias, « (...) *le juste selon la nature, d'après moi, c'est que l'être le meilleur et le plus intelligent commande aux êtres inférieurs et qu'il ait plus de choses qu'eux* »³ (490 b). Si Socrate récuse cette vision négative de l'homme en tant qu'il serait régit par son seul instinct, tout à l'inverse et dans un autre registre, Platon rejoint Calliclès à travers l'exemple du mythe de Gygès⁴ : dès lors que l'anneau le permet, les pulsions tyranniques agissent librement. Calliclès et Platon font allusion à la « *masse populaire* », que la démocratie considère comme souveraine, qui est « (...) *assimilable par nature à un animal esclave de ses passions et de ses intérêts passagers, sensible à la flatterie, inconstant dans ses amours et dans ses haines ; lui confier le pouvoir, c'est accepter la tyrannie d'un être incapable de la moindre réflexion et de la moindre rigueur* »⁵. Pour Platon cet aspect négatif de la nature humaine ne concerne que la part sensible des hommes, c'est l'agencement de leur âme tripartite qui les exhorte à agir ainsi dans le monde des phénomènes. En ne recherchant que le plaisir ou la jouissance, les hommes favorisent « l'épîtunia » et relèguent « le nous » en dernière instance, ce n'est donc pas une donnée absolue pour Platon car « la paidéia » peut rectifier cet agencement de l'âme. En l'occurrence, le propos de Calliclès sur la nature humaine est sans appel et ce fait empirique est observable au quotidien. C'est ce qui explique selon lui la permanence de l'instinct tyrannique quand bien même le type de régime dans lequel évolueront les individus serait vertueux. En somme, que cela vienne d'un philosophe ou d'un sophiste l'analyse objective de l'homme dans sa dimension empirique

³ Platon, op. cit, p. 224

⁴ Platon texte établi et traduit par Emile Chambry, La République, Livres I à X, éd. Gallimard, Société d'édition « *Les Belles Lettres* », 1989, pour les livres I à VII et 1982 pour les livres VIII à X. p. 51 du livre II 359 c à 360 d, c'est le mythe de Gygès raconté par Glaucon à Socrate

⁵ François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, Histoire des idées politiques, éd. PUF, Paris, octobre 1989, p. 8

n'est guère reluisante, l'un comme l'autre sont en accord sur la propension de l'homme à faire le mal. Toutefois, précisons que les conclusions auxquelles ils aboutissent ne sont pas identiques et chacune d'entre elles présentent certaines difficultés et entraînent des conséquences d'ordre politique.

Tout d'abord, l'analyse de Platon repose sur l'idée que le monde sensible n'est que de l'intelligible confus, nous ne pouvons pas réduire l'homme à sa dimension phénoménale stricto sensu car de par son âme il participe nécessairement au monde des idées qui se situe sur le plan suprasensible. En ce sens, le seul moyen pour l'homme de s'arracher à sa condition empirique est l'usage de sa raison afin de juger au mieux ce qui est contingent et ce qui est valable de toute éternité. Cette vision métaphysique de l'homme conduit à une représentation particulière de la politique, « *Thucydide reprochait aux démagogues qui s'étaient emparés de la démocratie de ne point conduire l'action politique selon les règles d'une réflexion rigoureuse. Platon est plus exigeant : prolongeant la critique radicale opérée par Socrate par la mise en œuvre du projet d'un Savoir indubitable, il établit la thèse selon laquelle la définition de l'ordre de la Cité juste suppose une science du politique, qui est elle-même partie d'un Savoir plus vaste, celui de ce qui est en vérité. Aussi bien le refus de la démocratie présuppose-t-il la réfutation des principes sur lesquels ce régime est fondé, principes dont les sophistes ont été les portes paroles*⁶ ». Pour Platon, la démocratie n'est pas le meilleur régime même si l'on admet l'existence de ce monde intelligible auquel les individus doivent se rapporter pour être bons et justes. Pourtant, ces idées normatives, à savoir le monde des idées ainsi que la Cité juste peuvent faire office de canon dans le but que le « demos » exerce lui-même sa souveraineté. En effet, la Cité juste ne saurait constituer par lui-même un type de régime politique réel aux côtés de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie, il ne peut pas y avoir d'inscription concrète dans la réalité sensible de cette construction pure.

La Philosophie et la Politique

Dans le livre I de la République, Platon reprend les propos de Calliclès et va s'efforcer de démontrer en quoi la force ne peut pas fonder la norme du juste, et il en va de même pour les conventions humaines, y compris la « *diké* » entendue comme justice. Pour Platon, la justice repose sur une organisation de l'âme qui doit être la même que celle de la « *polis* » ; étant donné que la raison préside, et que le courage modère le désir, cela induit une convergence, ou

⁶ François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, op. cit, p. 9

une identité, de la morale et de la politique. En somme, l'idée du juste correspond à une certaine analogie entre l'organisation de l'âme et celle de la « *polis* ». Ce qui pose problème avec cette conception de l'âme tripartite comme principe intelligible, c'est son inscription réelle. Soit celle-ci est en mesure de remettre en cause la conception politique décrite par les sophistes, soit cette mise en question demeure trop abstraite et normative pour réfuter la vision empirique de Calliclès. Notons que Calliclès ne rejette pas la démocratie, néanmoins le regard négatif qu'il porte sur les hommes pose quelques problèmes pour la cohérence de son argumentation et sa représentation de la politique. En effet, sa réflexion sur la nature humaine est issue de l'expérience sensible et l'observation de régularités particulières l'ont conduit à conclure que les hommes sont régis par l'instinct tyrannique qu'il nomme « la loi du plus fort » que l'on retrouve dans la nature. Son approche est totalement empirique et il rejette l'idée d'un monde intelligible ou d'une Cité parfaite, à partir de là il démontre d'une manière assez cohérente que ceux qui doivent gouverner sont les plus forts et les plus aptes⁷, « *Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités*⁸ » (483 d). Sa thèse n'est-elle pas une réponse possible à la problématique générale que Marcel Gauchet avait soulevé dans son œuvre « La condition politique », à savoir : « *Pourquoi dans toute société, y a-t-il des hommes qui commandent et d'autres qui obéissent ?*⁹ » en soi, une réponse qui se base sur l'observation de faits empiriques n'est pas absurde. L'expérience sensible ainsi que ses multiples contingences ne sont pas nécessairement nuisibles pour se former un jugement, car l'histoire, les légendes traditionnelles, les découvertes artisanales ou scientifiques composent cette expérience et incidemment la connaissance commune ou « *doxa* ». Pour cette raison, son argumentaire demeure somme toute, tout à fait valable. Par contre, l'objectivité de son approche est affaiblie dans le sens où ce qu'il avance n'est pas vrai au même titre que les idées pures de Platon, elle est objective de par la validité de ses conclusions. Non pas que la validité des opinions que nous avons sur les phénomènes soit douteuse puisque nous nous en servons pour bâtir la plupart de nos institutions politiques et sociales ; toutefois, si la validité d'une opinion à une valeur pratique immédiate pour les hommes, elle est nécessairement subalterne face à l'épistémè qui oriente la raison vers les formes intelligibles dont l'objectivité est atemporelle. De plus, l'opinion de Calliclès sur la nature humaine est issue d'une observation empirique, suivie d'une montée en généralité qu'il est difficile de justifier. En sachant que ce qu'il avance n'est que valide et relatif à un contexte particulier, comment justifie-t-il le saut intuitif qu'il effectue lorsqu'il affirme « Partout il en est ainsi » ? Cette bribe de phrase ne contient-elle pas

⁷ <http://pierre.campion2.free.fr/mornejgorgias.htm> consulté le 07/12/08

⁸ Platon, op. cit, p. 213

⁹ <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php> consulté le 07/12/08

un fond métaphysique qu'il prétend pourtant rejeter ? Là où sa thèse paraît plus efficace que celle de Platon c'est sur le plan politique, car Calliclès ne condamne pas foncièrement la démocratie et il ajoute en s'appuyant sur l'ode de Pindare que ceux qui désirent accéder aux charges publiques doivent être les plus forts et les plus aptes. En somme, excepté le registre provocateur de son propos, il est question de compétences et de convictions, deux qualités dont les hommes politiques en exercice ne peuvent se prévaloir.

Si nous analysons la nature humaine décrite par Calliclès à travers le prisme de l'âme tripartite, ce qui implique donc que le désir prédomine sur le courage et, partant sur la raison, alors le désir gouverne la raison de celui qui agit injustement ; l'acte d'injustice commis par l'individu s'accompagne d'un état d'âme que Platon désigne par le « désordre » alors que pour Calliclès, agir injustement procure une certaine « ivresse », un sentiment de toute puissance. « (...) *il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer* ¹⁰ » (491 d-492 b), c'est ce sentiment ou ce désir, qui permet à l'homme politique de venir à bout de ses rivaux, de convaincre une Assemblée, de galvaniser la plèbe, dans le sens où cet homme selon Calliclès n'est pas esclave de ses passions, mais ses passions l'habitent. Grâce à elles, les discours publics tenus dans l'agora restaureront la confiance des citoyens en période de guerre par exemple, et ce par la force de conviction qui émanera des paroles de l'orateur. La politique suppose que les idées exprimées dans « l'espace public » aient un certain effet sur les affaires de la cité ou sur les discours, dans le champ de la politique la philosophie ne peut pas être autosuffisante et s'en tenir à une réflexion rationnelle si elle ne produit pas d'effets dans la foule. Ce que les philosophes peuvent probablement faire mieux que les orateurs, c'est démontrer par exemple le bien fondé d'une réforme car cela demande une certaine pédagogie ; sur ce point là, les syllogismes, la « dialectique » seraient sans doute plus efficace que la force de persuasion qui caractérise les orateurs. En effet, la gestion des affaires courantes de la cité n'implique pas que le responsable politique fasse constamment appel à ses talents d'orateur, peut-être que la rationalité s'applique mieux à ce type de politique. Toutefois, lorsque les événements sortent de l'ordinaire, comme les guerres civiles, les coups d'Etat, l'art oratoire semble plus à même de répondre à l'aspect « extra-ordinaire » de ces situations. Même si Socrate demeure sceptique vis-à-vis de l'art oratoire, il devrait concéder aux sophistes leur habileté à fédérer les citoyens derrière leurs idées ; cependant, comme nous l'avons vu, les sophistes excellent surtout durant les situations d'urgence. Mais qu'est-ce qui est à l'origine de ces situations d'urgence si ce n'est l'instinct tyrannique ? Les guerres civiles, les coups d'Etat, servent à contester un pouvoir tyrannique par le biais de la violence ? En réponse à cette violence, le pouvoir politique deviendra plus coercitif jusqu'à ce que l'un des deux instincts tyranniques

¹⁰ Platon, op. cit, p. 229

cède face à l'autre. Ainsi, les passions au sens large ont une utilité avérée concernant la forme des discours, mais elles peuvent également engendrer une cascade de violence. Rappelons que Calliclès a décrit cet instinct tyrannique comme un fait empirique permanent chez l'individu, que cette propension à la violence peut s'exprimer quand bien même le régime serait « juste », il est donc difficile de concevoir un quelconque équilibre établie par la politique. Dès à présent nous allons nous pencher plus longuement sur ce moment précis de l'argumentation de Calliclès en analysant les paradoxes propre à l'instinct humain compris comme tyrannique.

Au terme de la tyrannie

Cette propension à la violence, que Calliclès qualifie d'instinct tyrannique, distille dans l'âme du sujet un sentiment de toute puissance ; justifiant par là sa « loi du plus fort », il paraît cohérent de vouloir s'accaparer le pouvoir politique afin de donner libre cour à cet instinct. L'exaltation intense que procure un pouvoir sans limites, tel est le point culminant que cherche à atteindre l'instinct tyrannique. Polos avait illustré cette idée par l'exemple d'Archélaos, un authentique tyran devenu Roi de Macédoine au prix de nombreuses injustices. Pour le jeune sophiste, il est indéniable qu'Archélaos ait été un homme heureux et comblé, ne serait-ce que par la satisfaction d'avoir réussi une telle prouesse politique ; ce que l'on peut objecter sur ce point, c'est que n'importe qu'elle tâche que l'on accomplit jusqu'à son terme procure un tel sentiment. L'artisan, l'administrateur ou même l'esclave peuvent éprouver cette sensation d'euphorie ponctuelle, lorsqu'ils achèvent une longue journée de travail par exemple ou si ils obtiennent la reconnaissance de leurs pairs, il ne semble donc pas nécessaire que l'instinct tyrannique préside leurs actions pour faire l'expérience de cet état d'âme. De plus, concernant la politique la position d'un tyran ne paraît pas si enviable que ça, dans le sens où la conservation du pouvoir impliquera nécessairement de se montrer sur le qui vive constamment. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, les situations de désordres proviennent du fait que la position tenue par le tyran est illégitime, et dans de telles conditions il semble difficile de conserver le pouvoir sans être inquiété par d'éventuelles répercussions. Le sentiment d'euphorie éprouvé initialement par le tyran cèdera sa place à un sentiment de paranoïa, se sentant envié, menacé par autrui, rien ne sera en mesure d'apaiser son tourment. Socrate dirait que ce trouble est une conséquence du désordre interne de l'âme tripartite, que cela a des incidences sur sa gestion du politique. D'ailleurs la conception du monde clos exprimée par les Anciens, dans lequel le « *Cosmos* » régit la réalité sensible, chacun se doit d'être à sa place ou alors le sort s'en chargera. Il n'est pas exclu que l'ordre divin intervienne

pour restaurer la justice si les hommes se montrent incapables de le faire. Au-delà de cette croyance religieuse qui se révèle menaçante à certains égards, relevons un trait singulier à la conscience tyrannique¹¹ : pourquoi le fait d'éliminer physiquement l'opposition politique réelle ne suffit pas à enrayer la menace qui pèse sur la conscience tyrannique ? Ce qui demeure immanent à la conscience tyrannique c'est le mensonge sur l'universalité du point de vue du tyran, la hantise permanente dont il est l'objet est une manifestation de cette contradiction avec « soi-même ». L'instinct tyrannique pousse un point de vue particulier à s'imposer en absolue, on est en droit de se demander comment a-t-il accès à cet absolu ? La dialectique est une méthode discursive qui peut atteindre cet absolu, que la philosophie désigne par le mot « être », grâce à la présence d'un interlocuteur. Le dépassement des contradictions, par le jeu de questions et de réponses conduit les interlocuteurs à une idée de l'absolue ou de l'être au terme de la discussion. Quant au tyran, sa tentative individuelle de parvenir à l'absolue semble se solder par un retentissant échec.

Un tyran ne supporte pas que l'on puisse braver son autorité ce qui le poussera à agir plus violemment encore avec autrui. L'idée de voir sa « légitimité » contestée le conduira à devenir plus tyrannique afin de restaurer son image. Afin de préserver cette légitimité, il prendra toutes les mesures pour dissuader autrui de s'opposer à lui. Lorsqu'il tente par lui-même d'éliminer les contradictions extérieures, à savoir : ses opposants, les lois, l'équilibre inhérent aux institutions, il s'aperçoit que les contradictions sont internes. Pour cette raison, aucunes précautions ne sauraient apaiser une conscience tyrannique. Si je veux comprendre mon être, je dois le comprendre pour moi et pour tout autre. Si les conditions historiques de ma cité me portent à universaliser mon être, c'est-à-dire à occuper une fonction éminente. La responsabilité d'une telle charge implique de passer par l'examen de mes propres contradictions. Autrement dit, en politique comme en philosophie, on se doit d'intégrer en soi-même l'idée d'un interlocuteur « *x* » qui aura pour fonction de questionner la thèse sur ce que je suis, c'est le mouvement constant de la pensée, « *le dialogue de l'âme avec elle-même* », la reconnaissance de soi. La dialectique dévoile ce que le sensible s'obstine à dissimuler ; si par devoir envers la Cité un individu est conduit à occuper une fonction politique importante, son intégrité morale reposera sur sa capacité à sortir de l'image qu'il se fera de lui-même durant son exercice. La prise de distance par rapport à ce rôle, indépendamment du prestige qu'il confère, va de paire avec la méfiance qu'ont les philosophes à l'égard de la « *doxa* », si l'image que nous avons de nous-mêmes se retrouve biaisée par la fonction sociale que l'on occupe ponctuellement, alors il est nécessaire de s'interroger sur ce que nous sommes durant l'exercice de cette fonction. C'est l'individu qui doit posséder sa fonction et non l'inverse,

¹¹ La conscience tyrannique est cet état d'âme inhérent à tout homme d'Etat dont la place n'est pas légitime. Elle est le résultat de l'instinct tyrannique qui incline les individus à désirer ardemment le pouvoir.

comme on a pu le voir à travers l'exemple du tyran. Ce dernier est prisonnier de son rôle de « tyran » et l'essentiel de ses talents d'homme politique (la maîtrise du discours, le calcul), qui par ailleurs lui ont permis d'accéder au pouvoir, ne sont mobilisés dorénavant qu'en vue de la conservation de ce rôle. En un sens, une fonction politique et sociale ne doit pas vampiriser les qualités individuelles. Cela implique que la raison prédomine sur le courage et sur le désir afin que la démesure ne rende pas l'individu esclave de ses propres passions et de son rôle. A première vue, l'argumentation de Calliclès énonçant l'idée selon laquelle seule « la loi du plus fort » serait vraie, nous amène au devant de nombreuses contradictions. En effet, même si les tyrans font preuve d'un panache indéniable pour parvenir au pouvoir, qu'ils assument courageusement leurs ambitions en dépit des risques encourus, il n'en demeure pas moins que sur la durée leur sort est peu enviable. La définition de la justice comme « loi du plus fort » ne permet pas d'instaurer un équilibre au sein de la cité. Nous ouvrirons donc une réflexion opposée à celle qui vient d'être développée à partir de l'interrogation d'ordre morale soulevée par Socrate : « *Quel genre d'homme faut-il être ?*¹² » (487 c-488 a).

Les impasses de la Dialectique comme vision du Politique

Calliclès rejette toutes formes de modérations ou de tempérances, ces traits de caractère rendent un bien mauvais service à l'individu car ils feront de lui l'esclave des plus forts ; un tempérament enjoué, passionné est préférable afin de ne pas devenir une proie, et cela est d'autant plus vrai en politique. A l'opposé, Socrate défend une forme de mesure que seul un agencement ordonné de l'âme peut produire : « (...) *n'importe quel homme est-il à même de sélectionner, dans les choses agréables, celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises ?*¹³ » (499 e-500 a). Concédon's à Calliclès que son argument est séduisant, car effectivement les passions devraient servir nos ambitions les plus grandes et qu'il est juste d'aspirer à plus que ce que l'on possède déjà¹⁴ ; on pourrait lui objecter que l'histoire nous fournit des exemples d'hommes politiques ayant connu la gloire, les honneurs sans qu'ils aient eu besoin de brimer autrui. Que l'instinct tyrannique ait pu gouverner la raison d'empereurs romains tyranniques tels que Caligula, Commode ou Néron est vrai historiquement. Mais nous pouvons tout aussi bien citer les noms de Périclès, Solon et Clisthène qui ont été d'authentiques démocrates. Toutes ces personnalités historiques ont en commun une ambition

¹² Platon, op. cit, p. 219

¹³ Platon, op. cit, p. 254

¹⁴ Cette valorisation de l'homme en tant qu'individu, la satisfaction de ses aspirations personnelles semble néanmoins antinomique avec la recherche de l'intérêt commun qui est propre à la politique.

sans bornes, cependant ils n'ont pas la même vision de la politique. Les premiers sont à peu près conformes à la figure du tyran décrite par Calliclès, alors que les seconds apparaissent comme plus modérés. Ces derniers font preuve d'une tempérance qui n'est tout à fait identique à celle que Socrate défend dans le « Gorgias » même si elles sont toutes deux issues de l'agencement ordonné des désirs à la raison, nous reviendrons là-dessus¹⁵. La pensée de Socrate est en opposition à celle des sophistes qui enseigne l'art de manier les discours aux jeunes et riches athéniens afin qu'ils réussissent dans la vie publique, alors que Socrate, prenant le contre-pied de cette démarche, valorise plutôt la recherche du vrai et de l'action morale. Cette approche peut se résumer par sa célèbre formule : « Connais-toi, toi-même ». Accéder à une connaissance vraie, à un savoir authentique, surmontant la simple « doxa » et affranchie de l'absurdité inhérente aux phénomènes sensibles, telle est le but de l'homme pour Socrate. Cette vision exclue la recherche de la réussite sociale mise en avant par les sophistes¹⁶, il voit dans la politique le lieu de l'accomplissement de la vie bonne et juste. La conviction de Socrate est que l'excellence humaine ne se déploie qu'à cette condition, s'opposant ainsi à l'immoralisme qu'il impute aux sophistes. Il croit à la vertu du dialogue et à sa capacité d'atteindre le vrai, la confrontation des opinions peut permettre, par un travail de purification, de parvenir au vrai. Selon lui, plus on est dialecticien plus la séparation entre la connaissance et l'objet s'estompe. Lorsque nous pensons une forme intelligible pour Socrate, c'est la forme qui se pense. Notons que cette ascension vers le vrai au moyen de la dialectique nécessite de s'affranchir de l'opinion commune, si l'individu peut parvenir à une idée vraie de toute éternité, il lui sera difficile de la partager avec le « demos ». En effet, ce cheminement dialectique atteint effectivement une objectivité supérieure à celle que revendiquent les sophistes, cependant cette méthode ébranle des certitudes qui s'avèrent utiles immédiatement. Nous allons développer la réflexion sur la nature de la dialectique avant de s'attacher aux conséquences politiques qui en dépendent.

¹⁵ L'agencement de l'âme décrit par Platon, en tant que la raison prédomine sur le courage et sur le désir produit deux formes de « tempérances », la « sophia » propre à Socrate ainsi que la « phronésis » propre aux hommes politiques.

¹⁶ Calliclès, qui témoigne néanmoins à Socrate une certaine amitié indépendamment de leur débat, reproche aux philosophes leurs tendances à l'oisiveté et à la puérilité ; pour Calliclès, nous devons nous interroger sur les questions métaphysiques et existentielles durant notre éducation et nous interrompre lorsque nous devenons adultes. Selon lui, les réflexions métaphysiques obligent l'individu à se désintéresser des affaires publiques au profit de la philosophie. On perçoit que Calliclès éprouve un mépris évident pour le mode de vie adopté par Socrate : « (...) *n'est-ce pas une vilaine chose de se trouver dans cette situation misérable ? Eh bien, c'est elle que connaissent, j'en suis sûr, les gens qui s'obstinent à pousser plus loin qu'il ne faut l'étude de la philosophie !* » p. 216 (485 d-486 b). Ce jugement de valeur au sujet de l'inutilité prétendue de la philosophie a perduré bien au-delà de cette époque ; l'étude poussée de la philosophie suscite chez autrui la perplexité ou le mépris, en ce sens Calliclès fait figure de porte parole d'une opinion commune spontanément hostile à cette discipline.

Le vrai doit être désiré, ceci est le point de départ pour que l'individu aille de lui-même vers les idées intelligibles. La dialectique est pour Socrate, ce chemin par lequel l'individu peut parvenir au vrai. En se trouvant dans l'ignorance, il est possible de désirer le vrai car les opinions changent et varient selon les contextes sans véritablement stabiliser la connaissance objective des choses. La mise en question de mes propres certitudes est le premier pas vers une objectivité supérieure à toutes les autres. Cette objectivité ne dépend de rien d'autre qu'elle-même contrairement à l'objectivité des sophistes qui est valide de par sa conformité avec l'opinion commune. Le problème propre à la dialectique c'est sa rigueur d'analyse, car cette élévation vers le vrai implique un effort conséquent de l'individu pour atteindre une vérité qu'il ne pourra pas nécessairement partager. En effet, nous ne pouvons pas communiquer à autrui une vérité que l'on atteint qu'au terme d'efforts intellectuels que nous ne sommes pas disposés à faire dans la vie ordinaire ; pour qu'autrui parvienne également à cette même vérité, il se devra de fournir un effort identique et suivre attentivement la démonstration effectuée tout en y participant. Ce rapport à la vérité rend vertueux selon Socrate, car il dissipe l'ignorance, en sachant que celle-ci est la cause de leur méchanceté. Par conséquent, l'objectivité exprimée par les sophistes valide l'ignorance du « demos » car elle accorde du crédit aux certitudes que se forgent les individus sans faire appel à leurs raisons. Le rôle de la philosophie est de venir en aide aux individus qui demeurent prisonniers des apparences, dans la mesure où la « doxa » s'en tient à la multiplicité des objets changeants. Mais compte tenu de la difficulté relative à l'exercice de la dialectique, comment pourrait-elle rendre les citoyens vertueux ? Si le discours qu'elle énonce n'est pas toujours accessible à tous, comment pourra-t-elle s'illustrer efficacement dans l'« agora » ? N'est-ce pas plus simple d'assigner plus élevée à la rhétorique pour répondre à la fois aux exigences de la politique et incidemment à l'impératif propre à la philosophie ? En effet, même Calliclès admet qu'un orateur puisse agir pour le bien d'autrui, « *Certains orateurs sont soucieux des citoyens auxquels ils adressent leurs discours*¹⁷ » (502 d-503 b), tout dépend de la fin qu'il s'assigne et du sens qu'il donne à sa tâche. Faute de pouvoir être accessible à tous, l'objectivité au sens philosophique conduira à marginaliser l'homme vertueux aux confins de la cité, à se protéger et s'éloigner de l'ignorance ambiante. Un des paradoxes inhérent au régime démocratique réside dans le fait que seul le peuple décide de ce qui est bon pour lui, et ce même si sa décision repose sur une objectivité au sens faible. Il doit choisir librement de conduire un régime vertueux vers un régime tyrannique, ou l'inverse : « (...) *quand Périclès a commencé à parler au peuple, les Athéniens étaient en plus mauvais état que lorsqu'il s'est adressé à eux pour la dernière fois*¹⁸ » (515 b-d)¹⁹. La rhétorique des

¹⁷ Platon, op. cit, p. 261

¹⁸ Platon, op. cit, p. 287

¹⁹ Ce n'est pas que Périclès fut un mauvais politicien mais ses mesures politiques n'étaient qu'incitatives, la liberté des citoyens était promue par ses réformes, libre à eux d'en faire ce qu'ils en veulent.

sophistes semble exploiter cette zone d'incertitude afin d'assouvir leurs intérêts personnels en prétendant s'exprimer au nom du peuple, mais l'apport des sophistes n'est pas exhaustivement négatif pour la démocratie ; on peut dire que les sophistes mettent en cause l'autorité des traditions et des coutumes dans le but de valoriser l'opinion actuelle, la rhétorique délaisse les thématiques religieuses pour ne s'intéresser qu'aux problèmes liés à la vie humaine. De plus, contrairement à Platon, ils ne rejettent pas la démocratie.

Etant donné que la politique n'a à faire qu'à la contingence nous ne pouvons pas traiter les affaires publiques par la pensée rationnelle uniquement, d'autre part la rhétorique se doit de viser un but plus grand que l'intérêt d'un seul pour répondre effectivement aux exigences de la vie politique. A ce titre, la prudence est une forme de tempérance qui s'avère à même de concilier ces deux impératifs par la raison dans son assertion pratique. Les sophistes ont vu que la parole procure un certain pouvoir mais ils n'ont pris en compte que l'efficacité des moyens ; la fin visée par une action politique juste doit être l'équilibre. L'homme politique prudent se doit de veiller à ce que les institutions ne donnent pas un pouvoir illimité à un seul homme, ou un groupe d'hommes quand bien même ils seraient philosophes. Pour répondre à cette fin, la démocratie semble être le meilleur régime politique existant.

